

La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridici

di Lucio De Giovanni

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

[<http://www.retimedievali.it>](http://www.retimedievali.it)



Costantino il vincitore e il suo tempo

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Firenze University Press

La questione costantiniana alla luce dei documenti giuridici

di Lucio De Giovanni

Il lavoro, prendendo spunto da un recente libro di Alessandro Barbero sull'imperatore Costantino il Grande, intende porre in rilievo l'importanza dell'esame dei documenti giuridici per far luce su vari aspetti problematici del regno costantiniano. In particolare, questo articolo pone l'attenzione sullo studio di alcune costituzioni imperiali in cui Costantino condanna nettamente la *superstitio* del paganesimo politeistico; nello stesso tempo, però, l'imperatore si mostra in un atteggiamento di attenzione, di dialogo e, in molti casi, di vero e proprio favore verso la cultura pagana neoplatonica. Non solo tra i cristiani, ma anche tra i pagani colti, Costantino sembra voler trovare la base di consenso per il suo regno.

The work, inspired by a recent book by Alessandro Barbero on the emperor Constantine the Great, intends to highlight the importance of examining legal documents to shed light on various problematic aspects of the Constantinian kingdom. In particular, this article focuses on the study of some imperial constitution in which Constantine clearly condemns the *superstitio* of polytheistic paganism; at the same time, however, the emperor shows himself in an attitude of attention, of dialogue and, in many cases, of a real favor towards the Neoplatonic pagan culture. Not only among Christians, but also among the educated pagans, Constantine wants to find the basis of consent for his reign.

Secolo IV; Impero romano; Costantino; Diritto; Pagani; Cristiani.

4th Century; Roman Empire; Constantine; Law; Pagans; Christians.

La ricerca storiografica sul regno di Costantino il Grande è stata da sempre particolarmente estesa, dando luogo alle più varie interpretazioni. In modo particolare la discussione è sorta intorno alle scelte dell'imperatore a riguardo della sua conversione e, più in generale, della politica in tema di religione. Il dibattito sull'affermazione della libertà religiosa che si evincerebbe dal cosiddetto editto di Milano (basti pensare alle innumerevoli pubblicazioni uscite tra il 2012 e il 2013, come anche ai seminari organizzati in occasione del XVII centenario dell'editto), il modo di porsi verso gli eretici e i dissidenti, gli effetti di lunga durata della politica costantiniana sono ancora oggi al centro della discussione tra gli studiosi¹.

¹ Per restare solo a pubblicazioni sul tema molto recenti e a titolo esemplificativo, si vedano i

In questo quadro di ricerche, un recentissimo libro dello storico medievista Alessandro Barbero ha in qualche modo voluto riproporre su nuove basi il tema di Costantino². L'opera è molto ampia sia nel numero delle pagine, quasi 900, sia soprattutto nella complessità degli argomenti trattati e non è possibile seguirla in tutte le sue pieghe. Farò riferimento, pertanto, solo alle linee più generali del lavoro e a ciò che esso mi ha suggerito nel confronto con quanto da me stesso studiato sull'età di Costantino.

Occorre in primo luogo avvertire che il libro di Barbero, pur avendo come osservatorio privilegiato gli aspetti religiosi del regno costantiniano, è in realtà un libro che intende indagare il governo di Costantino nella molteplicità dei suoi ambiti, estendendo la ricerca anche ai temi di politica economica, fiscale, sociale.

Considerata sotto questo punto di vista, l'opera è un riuscitissimo esempio di *histoire à part entière*, in cui tutte le fonti, dalle letterarie a quelle della cultura materiale, sono passate al setaccio sulle più varie questioni e riproposte spesso secondo nuove prospettive d'indagine. Una particolare attenzione è dedicata alle fonti giuridiche, analizzate – cosa insolita per uno storico generale – in modo molto esteso e complessivo per far luce sugli aspetti sia privatistici sia pubblicistici della legislazione costantiniana: dai provvedimenti di concessione di privilegi a determinate categorie sociali a quelli di tutela della proprietà, dalle norme in tema di riforma della giustizia a quelle che tendono a occuparsi della famiglia.

Occorre anche dire, in via preliminare, che Barbero è molto critico verso larga parte della precedente storiografia, soprattutto per ciò che concerne l'utilizzo della documentazione, viziato, a suo parere, da tre grandi errori: la scomparsa di ogni dubbio sull'autenticità delle singole fonti (e in modo particolare di Eusebio di Cesarea), la trasformazione di mere ipotesi in fatti, una disinvolta ricostruzione degli avvenimenti, condotta estrapolando gli eventi e ricomponendoli secondo una visione in qualche misura già preordinata³.

Le fonti che ci parlano di Costantino, pur essendo relativamente numerose, sono tuttavia parziali e deformate: costituite, quelle coeve, in gran parte da adulatori e ideologi, quelle di età successiva, da autori carichi di pregiudizi. Si potrebbe quasi dire, secondo Barbero, che ogni fonte tende a presentare un proprio Costantino, ciascuno molto diverso dall'altro: sarebbe privo di significato tentare di conciliarli a ogni costo. Orbene lo scopo del libro di Barbero non è quello di suggerire ancora un'altra interpretazione dell'imperatore, ma di raccogliere tutta la documentazione, presentando separatamente le fonti,

saggi di autori vari raccolti nel 2014 da Dal Covolo e Sfameni Gasparro in *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*; quelli pubblicati in *L'Orient chrétien de Constantin et d'Eusèbe de Césarée* e in *Constantino, ¿el primer emperador cristiano?*; si vedano poi anche i lavori di Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*; Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia*; Lenski, *Constantine and the Cities*.

² Barbero, *Costantino il vincitore*.

³ Significative in tal senso già le pagine iniziali di Barbero, *Costantino il vincitore*, pp. 9-17.

ciascuna con la propria ideologia ma anche con i problemi di critica testuale che essa pone: in sintesi, dunque, fornire al lettore tutti gli elementi per giudicare egli stesso chi Costantino sia stato⁴.

Di qui la ritrosia di Barbero a trarre, alla fine del suo libro, conclusioni. Egli anzi afferma espressamente di aver creduto fino all'ultimo che non le avrebbe scritte e di essersi deciso a ciò nella convinzione «che non è possibile convivere per anni con le fonti su Costantino senza farsi, un po' per volta, una propria idea di cosa deve essere accaduto davvero»⁵. Le sue conclusioni sono, dunque, molto sintetiche e riguardano in modo particolare l'ambito più discusso, quello della conversione dell'imperatore al cristianesimo, che ha avuto conseguenze di grande importanza e di lunga durata. La tesi di fondo di Barbero è che solo dopo il 324, cioè dopo la vittoria su Licinio, l'altro Augusto d'Oriente, e la riunificazione dell'impero nelle mani di un solo reggitore, si delinea e si consolida l'immagine del Costantino pienamente cristiano, mentre, nel periodo precedente, Costantino, pur dimostrando particolare attenzione verso la nuova religione, era nello stesso tempo stato vicino anche alla religione solare. Vinto Licinio, l'imperatore avrebbe cominciato a sentirsi davvero cristiano e, in qualche modo, a riscrivere il suo passato convincendosi che fin dal 312 il Dio dei cristiani lo avrebbe protetto. Solo dopo la morte di Costantino si sarebbe andata cristallizzando la tradizione della conversione dell'imperatore, così come ora ci è familiare, con l'apparizione celeste. È appena il caso di dire che la tesi di Barbero è caratterizzata in modo particolare dalla profonda sfiducia che egli nutre nel racconto di Eusebio e non a caso chiude la sua opera con le parole:

Questo libro avrà raggiunto il suo scopo se riuscirà a convincere i suoi lettori che gli studi costantiniani, nonostante la loro apparente floridezza, avrebbero un gran bisogno di un rasoio di Occam, che venisse a spuntare la barba di Eusebio⁶.

I grandi libri, e certamente quello di Barbero lo è, una volta pubblicati incominciano una splendida avventura: essi infatti si staccano dal loro autore e si pongono in viaggio, diffondendosi in ogni parte del mondo scientifico, suscitano dubbi, nuove idee, conferme di ipotesi precedenti, a volte andando anche al di là di quanto era stato pensato dai loro stessi autori. Orbene, a me che ho dedicato una parte significativa della mia attività scientifica proprio allo studio dell'età costantiniana⁷, quali idee ha ispirato il libro di Barbero?

Mi sembra che chi si ponga allo studio del regno di Costantino e voglia approcciarsi alla sua politica religiosa non possa non tener conto di un dato

⁴ *Ibidem*, p. 16.

⁵ *Ibidem*, p. 756.

⁶ *Ibidem*, p. 758.

⁷ In particolare, si veda L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977, poi pubblicato anche, in una nuova edizione riveduta e ampliata, col titolo *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003 (che cito); si veda anche De Giovanni, *Costantino il Grande nella storiografia*, pp. 43 sgg. e, più di recente, *La politica religiosa di Costantino*, pp. 261 sgg.; *Imperatori, corti, attività legislativa nella tarda antichità*, pp. 363 sgg.

molto importante, ma quasi sempre trascurato dalla storiografia e che cioè, quando il figlio di Costanzo Cloro sale al potere, i cristiani erano ancora un'esigua minoranza nel grande impero romano. Tra i tanti documenti, che potrebbero essere citati al riguardo, molto opportunamente Barbero sottolinea in particolare una costituzione tratta dal libro VII del Codice Teodosiano, sotto la rubrica *de veteranis*⁸. Tale costituzione, nota come CTh. 7.20.2, appare nel Codice emanata nel 320, ma Seeck la postdata al 326⁹.

L'editto, con ogni probabilità emanato da Costantino dopo le vittorie in Tracia e in Bitinia, intende venire incontro alle preoccupazioni dei veterani circa il mantenimento e l'efficacia dei propri privilegi. Esso ha la particolarità di offrire un dialogo diretto tra l'imperatore e i propri soldati, i quali, nel rivolgersi a lui, lo salutano esclamando: «Auguste Constantine, dii te nobis servent». Ai compilatori del Teodosiano sfugge l'espressione «dii», di chiarissima matrice pagana, e la riportano nel testo da loro raccolto; i giustinianeï saranno più accorti e, pur conservando anche nel loro codice questo editto, significativamente cambieranno la parola «dii» in «deus»¹⁰.

L'editto dimostra, dunque, che perfino in documenti ufficiali una componente così importante della compagine sociale dell'impero, quale quella dei militari, non ha nessuna difficoltà a utilizzare un'espressione che dimostra la propria fede negli antichi dèi e ciò evidentemente perché il clima religioso del tempo è ancora molto largamente pagano.

Orbene, prendendo le mosse da questo presupposto e ben al di là di ogni discorso sulla sincerità della conversione costantiniana, intorno alla quale nulla di certo potremo mai dire, credo che si ponga il problema dei numeri, che, come ognuno ben sa, in politica, in ogni tempo e in ogni storia, hanno un'importanza decisiva. In altri termini, occorre spiegare in quali gruppi sociali e in quali contesti culturali Costantino cercasse di trovare il consenso alla sua linea di governo: è appena il caso di ricordare che pure gli imperatori tardoantichi, malgrado disponessero di apparati repressivi del dissenso di grande efficacia, avevano bisogno di coagulare intorno al loro governo il più ampio accordo.

Uno dei grandi meriti del libro di Barbero è proprio quello di essersi posto tale problema. Il nostro autore, infatti, in molte pagine del suo libro, a cominciare da quelle di un capitolo significativamente intitolato *Riordinare la società, costruire il consenso*¹¹, ha come osservatorio privilegiato della propria ricerca proprio il tema di quali fossero i gruppi, i ceti sociali, le istituzioni presso cui l'imperatore trovava appoggio. L'esame della legislazione è, in modo particolare, indicativo: attraverso la concessione dei privilegi, opportunamente modulata nelle costituzioni, quasi a anticipare quella che diverrà prassi consolidata del sovrano medievale, l'imperatore finisce per guadagnare

⁸ Barbero, *Costantino*, p. 510.

⁹ Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste*, p. 176.

¹⁰ Cl. 12, 46, 1: «Auguste Constantine, deus te nobis servet».

¹¹ Barbero, *Costantino*, pp. 483 sgg.

inevitabilmente il consenso dei possidenti dei fondi fiscali e dei grandi proprietari, degli alti gradi dell'esercito e della burocrazia, specialmente dei *palatini*, e, inoltre, con varie misure, sia pure non sempre omogenee, a alleviare i debitori e a tutelare chi è in lite col fisco, nel tentativo di guadagnarsene la riconoscenza.

Il tema del consenso, così efficacemente posto in rilievo nelle pagine di Barbero, mi ha particolarmente colpito perché è quello che ha guidato anche le mie ricerche su Costantino, sia pure attente soprattutto, ma non in modo esclusivo, agli aspetti della politica religiosa dell'imperatore. Le mie indagini sui rapporti di Costantino col mondo pagano, in un contesto in cui la stragrande maggioranza della storiografia si è invece occupata del versante cristiano della svolta costantiniana, nascono, infatti, dall'esigenza di comprendere come si andasse sviluppando la politica imperiale nei confronti di un mondo che era ancora molto largamente legato all'antica religione.

Occorre in primo luogo ricordare che il paganesimo non è un blocco monolitico, un insieme di culti omogenei, ma presenta profonde differenze al suo interno, anche in relazione alle varie aree geografiche in cui quei culti si collocano. Orbene, a mio modo di vedere, Costantino ha tenuto conto di tali differenze, con una politica diversificata, che privilegiava momenti di dialogo e di non ostilità con alcune correnti pagane, specie quelle di matrice neoplatonica, mentre molto più netta era la condanna dell'antico politeismo. In sintesi, una politica che mirava, se posso dir così, a rompere il fronte pagano, nel tentativo di cercare un qualche consenso o, almeno, una non opposizione anche tra i tanti seguaci dell'antica religiosità. Si pensi, ad esempio, alla condanna nei documenti giuridici costantiniani della *superstitio*. In CTh. 9.16.1 (a. 319 o 320), norma che punisce, con la minaccia di pene severissime, l'aruspicina privata, Costantino con questa espressione dispregiativa individua anche l'aruspicina pubblica, pur considerata formalmente lecita: «superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprie exercere». Successivamente, nel 326, in un documento giuntoci per via epigrafica e noto come rescritto di Spello, l'imperatore riprende questa espressione; nel concedere agli abitanti della cittadina umbra d'innalzare un tempio alla sua famiglia, la *gens Flavia*, egli vieta però che esso sia macchiato dai riti di una «contagiosa superstitione»¹²; come ho cercato di dimostrare nelle mie precedenti occasioni di ricerca¹³, credo che *superstitio* indichi il paganesimo politeistico nel suo complesso e che probabilmente Costantino abbia voluto applicare al caso particolare degli ispellati la sua legge generale contro i sacrifici politeistici, di cui abbiamo traccia in CTh. 16.10.2 (*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*, legge di Costanzo che si rifà, tuttavia, a un'analoga disposizione paterna).

Orbene, di fronte a questi provvedimenti, potrebbe sorgere una domanda: com'è stato possibile all'imperatore essere così netto nei confronti dei riti

¹² Cfr. CIL XI, 5265 = ILS, 705.

¹³ In particolare, si veda De Giovanni, *L'imperatore Costantino*, pp. 162 sgg., cui rinvio.

politeistici, se i cristiani erano solo un'esigua minoranza e i pagani in numero oltremodo maggioritario? In realtà, il clima culturale dell'epoca era molto più articolato di quanto i calcoli numerici potrebbero far supporre. Costantino sembra voler stringere rapporti personali con eminenti personalità del mondo pagano colto. Tra il 312 e il 313, egli sceglie, quali prefetti di Roma, Annio Anulino, Aradio Rufino e Rufio Volusiano, personalità pagane interessate alla teologia solare e neoplatonici alieni, come dirà poi Simmaco, da ogni forma di superstizione. Più tardi, ben dopo la vittoria su Licinio, troviamo nella corte di Costantinopoli, in posizione eminente, altri due filosofi neoplatonici, Ermogene e Sopatro. Il primo è amico personale dell'imperatore, svolge un ruolo importante nella produzione delle leggi¹⁴ e forse, intorno al 330, ottiene la carica di *quaestor sacri palatii*¹⁵; il secondo, successore di Giamblico nella direzione della scuola neoplatonica, stimato tra gli uomini più dotti del suo tempo, partecipa ai riti inaugurali della nuova capitale e riceve vari onori da Costantino, tra cui quello di sedere alla sua destra¹⁶, cosa assai significativa in una corte dal meticoloso cerimoniale, accentrato intorno alla figura del principe. Così pure sono attestati i rapporti tra l'imperatore e Egnazio Lolliano, un noto studioso di astrologia al quale Firmico Materno dedicò la sua *Mathesis*: egli fu *comes dominorum nostrorum Augusti et Caesarum*, *comes flavialis* e *comes Orientis*¹⁷.

Orbene proprio la cultura pagana era da molto tempo impegnata, sia pur con posizioni non sempre omologabili, a prendere decisamente le distanze dagli antichi riti. I sacrifici politeistici, già negli Oracoli caldaici, sono chiamati «giochi e sostegni di una frode venale»¹⁸ e negli scritti ermetici li si giudica addirittura sacrileghi¹⁹; ma è soprattutto nella seconda metà del III secolo che si accentua la tendenza a distaccarsi da essi, sotto l'influsso del movimento neoplatonico. Certo tale movimento non sempre presenta caratteristiche omogenee: varie ne sono le correnti, da quella che si rifà alla tradizione platonico-razionalista, all'altra più sensibile alle suggestioni dell'alchimia e dell'astrologia. È innegabile, tuttavia, che vi sia tra i neoplatonici una grande tensione al rinnovamento, nella convinzione che il paganesimo può far fronte all'avanzata del cristianesimo solo attraverso una sua profonda riforma che tocchi l'aspetto teorico come quello pratico-morale. Se noi leggiamo, a esempio, opere (come la *Lettera a Anebo*) di Porfirio – il grande filosofo siriano giunto a Roma alla scuola di Plotino e che ivi risiede fino alla morte avvenuta intorno al 305 – possiamo renderci agevolmente conto di quanto il distacco della cultura pagana dal politeismo sia irreversibile. La critica che Porfirio fa dei sacrifici è spietata:

¹⁴ Cfr. Him. or. XIV, 28-30.

¹⁵ Cfr. Millar, *The Emperor in the Roman World*, pp. 100-101; di avviso contrario de Bonfilis, *Il Comes et Quaestor*, pp. 57 sgg. In ogni caso paiono condivisibili le osservazioni di Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs*, p. 262, intorno all'influenza di Ermogeniano su Costantino: «There is no need for Hermogenes to be quaestor for him to influence law-making under Constantine».

¹⁶ Cfr. Eun. *vitae soph.* VI, 2, 2-3.

¹⁷ Cfr. CIL X, 4752 = ILS 1223; CIL X, 1695 = ILS 1224 a.

¹⁸ Orac. Chald. fr. 107.

¹⁹ C.H. Ascl. 41.

egli ridicolizza i sacrifici compiuti attraverso animali morti, nei quali gli dèi, invocati come esseri migliori, siano poi sottomessi come inferiori²⁰. Più tardi, un altro filosofo, Giamblico, biasimerà anch'egli la credenza volgare secondo cui gli dèi possono essere forzati da riti e preghiere²¹. Del resto, tra tali intellettuali, pure chi si dedica allo studio dell'astrologia, lo fa nella convinzione che gli astrologi nulla debbano avere in comune con i sacerdoti tradizionali e con i loro interessi. Firmico Materno, nel suo trattato di astrologia scritto tra il 335 e il 337, traccia un ritratto dell'astrologo che niente aveva in comune con tutto ciò che di equivoco e di fosco circondava l'indovino tradizionale: l'astrologo doveva venerare la somma divinità solare, verso cui, come è noto, lo stesso imperatore aveva dimostrato notevole interesse, condurre un costume di vita che fosse imitazione della divinità, evitare di rispondere a domande illecite (come quelle sulla salute del principe) o immorali²².

D'altra parte, è interessante volgere lo sguardo anche a quei cristiani vicini al sovrano, che hanno svolto un ruolo a corte, sia pure in circostanze diverse: Lattanzio, Osio di Cordova, Annio Tiberiano, Optaziano Porfirio, Eusebio di Cesarea. A differenza di eretici e scismatici, che rifiutavano il mondo, tutti costoro si caratterizzano per una duplice posizione: da un lato presentano la loro religione non in antitesi con le migliori tradizioni dell'impero ma come il suo autentico supporto (non a caso, nel *De mortibus persecutorum*, Lattanzio teorizza che i principi più grandi sono stati anche non persecutori, mentre i peggiori hanno combattuto il cristianesimo); dall'altro essi distinguono tra il paganesimo superstizioso delle molte divinità, con i relativi riti e sacrifici, e la cultura classica. La filosofia di Platone era conosciuta e in gran parte apprezzata. Annio Tiberiano, vicario di Spagna nel 332 e poi, nel 336, prefetto della Gallia, era sì cristiano ma formato alla scuola del neoplatonismo: egli fra l'altro scrisse un libro su Socrate, andato poi perduto. La tradizione ricorda pure i contatti tra Osio e Calcidio, forse un filosofo neoplatonico: Osio aveva spinto Calcidio a tradurre e a commentare in latino il *Timeo* di Platone e il filosofo, in segno di gratitudine, gli dedicava nella prefazione la sua opera²³. Dal canto suo, Optaziano Porfirio, *praefectus urbi* in Roma nel 329 e nel 333, inviava a Costantino una raccolta di carmi allegorici, zeppa di raffigurazioni sincretistiche, in cui trovavano tanto posto, accanto a quelli cristiani, i simboli solari e platonici, che si è perfino dubitato del fatto che Optaziano sia stato realmente un cristiano²⁴.

Eusebio è certo il più conosciuto di questi intellettuali; su di lui è possibile un discorso maggiormente approfondito perché in gran parte le sue opere sono giunte integre fino a noi. Egli fu vescovo di Cesarea, la stessa città nella

²⁰ Porph. *ad Aneb.* 28 (cfr. Sodano, 2, 8).

²¹ Iambl. *de myst. Aegyp.* III, 13.

²² Firm. *math.* II, 30, 1-9.

²³ Cfr. Lane Fox, *Pagans and Christians*, che cito nella trad. it., p. 719.

²⁴ Cfr. Moreschini, *Contrasti e contatti religiosi*, pp. 74 sgg.; più in generale, su Optaziano ampie considerazioni nello stesso Barbero, *Costantino*, pp. 107 sgg.

quale molto probabilmente era nato nel 263. Cesarea era diventata un centro culturale di particolare importanza specie da quando Origene vi aveva soggiornato in esilio fondandovi la sua celebre scuola; anzi l'eredità letteraria di Origene aveva costituito il fulcro di una biblioteca curata e arricchita poi di altri volumi dal chierico Panfilo, il maestro di Eusebio. Il vescovo di Cesarea era solito frequentare tale biblioteca e, d'altro lato, appare chiara dai suoi scritti l'influenza che il pensiero origeniano ebbe sulla sua formazione. Eusebio si occupò molto dei rapporti tra la dottrina cristiana e il paganesimo. Egli chiama con l'espressione dispregiativa *δεισιδαιμονία* (il termine greco equivalente al latino *superstitio*) l'errore del politeismo, cioè la falsa credenza dei gentili che veneravano molte divinità, i sacrifici, a volte osceni e ripugnanti, che questa credenza comportava²⁵.

Nello stesso tempo, però, egli dava anche una valutazione complessivamente positiva della filosofia platonica. Come già Origene, Eusebio sosteneva infatti che Platone era stato un profeta²⁶, il quale aveva riconosciuto la trinità divina ponendo insieme a Dio e al Logos l'Anima del mondo²⁷, che le verità da lui espresse – e a lui rivelate da Dio stesso o attraverso la lettura delle scritture ebraiche²⁸ – potevano servire nelle rielaborazioni dei platonici e degli stoici a preparare le anime al cristianesimo. Anche quando biasimava Platone, specie in relazione alle sue teorie nell'ambito dell'etica e della morale, Eusebio lo faceva con rispetto e, in alcuni casi, con vero e proprio timore riverenziale. Ad esempio, nella *Praeparatio evangelica*, allorché volle rilevare certe manchevolezze del pensiero di Platone rispetto a quello di Mosè e dei profeti di Israele, egli sentiva però il bisogno di precisare: «Non è per calunniare Platone che io mi sono lasciato andare a questo ragionamento; infatti io ho per lui una viva ammirazione, lo stimo come il mio migliore amico tra tutti i greci, rendo onore a lui che ha idee che mi sono care e vicine se non addirittura le stesse delle mie»²⁹. Anche sul piano dell'ideologia politica, il pensiero di Eusebio era influenzato da quello di Platone: ancora nella *Praeparatio evangelica*, hanno chiare matrici platoniche il motivo della monarchia, unica buona forma di governo perché a un solo Dio non può che corrispondere un unico imperatore, la concezione del sovrano filosofo, il quale, cioè, per definizione, deve dedicarsi alla filosofia intesa in senso cristiano come vita religiosa; così pure di derivazione mosaica e platonica è l'affermazione della giustizia come virtù per eccellenza, per cui l'imperatore cristiano è innanzitutto colui che realizza questa virtù nell'ordinamento civile ed è perciò, in questo senso, luce di Dio e modello per i sudditi³⁰.

²⁵ Ad esempio, cfr. Eus. *demon. evang.* I, 2; *vita Const.* III, 54.

²⁶ Eus. *praep. evang.* XIII, 13.

²⁷ Eus. *praep. evang.* XV, 20.

²⁸ Eus. *praep. evang.* XI, 1.

²⁹ Eus. *praep. evang.* XIII, 18, 17.

³⁰ È appena il caso di ricordare che queste posizioni di Eusebio rappresentano solo un aspetto di un dibattito culturale assai più ampio che vedeva impegnati cristiani e pagani: per tutti, si veda, piuttosto di recente, Brown, *The Intellectual Debate Between Christians and Pagans*, pp. 248 sgg.

In conclusione, la condanna di Costantino del politeismo tradizionale si inserisce in un quadro culturale che non è a esso favorevole e non solo da parte dei cristiani ma anche di larghi settori dello stesso paganesimo. Ciò, come ben s'intende, rende tale condanna più facile da pronunciare, poiché intorno a essa può manifestarsi un consenso molto più ampio dei soli seguaci della nuova fede.

Vi è ancora un'altra osservazione da fare: non vi è dubbio, come nota Barbero, che Costantino sia un personaggio che le varie fonti rendono in modo spesso contraddittorio e che non ha nessun senso tentare di conciliare i vari aspetti della personalità dell'imperatore che le stesse fonti, ciascuna dal suo punto di vista, pongono in rilievo. Occorre però, credo, fare un ulteriore passo in avanti: comprendere cioè che le contraddizioni del personaggio Costantino sono in realtà le contraddizioni di un'intera epoca, in cui convivono vecchio e nuovo in una *koinè* culturale che anticipa la fine del mondo antico e l'inizio di una nuova storia. Ogni libro su Costantino dovrebbe forse riguardare, più che la persona dell'imperatore, il tempo in cui egli vive. Le fonti da indagare sono davvero tante, ma i documenti giuridici appaiono particolarmente preziosi, se esaminati non solo nel loro aspetto tecnico, ma anche per ricostruire la società tardoantica che sta dietro il dettato normativo. La legge non rappresenta il capriccio personale di un imperatore ma è il riflesso di svariate dinamiche sociali economiche politiche religiose che animano il mondo dell'antichità tardiva. Nel dare molto rilievo alle fonti giuridiche, Barbero si dimostra pienamente consapevole di ciò e, pur avendo dato alla sua opera un carattere biografico, ha saputo cogliere con grande efficacia le trasformazioni epocali della società costantiniana.

Opere citate

- L'Orient chrétien de Constantin et d'Eusèbe de Césarée*, «Antiquité Tardive-Late Antiquity-Spätantike», 22 (2014).
- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016.
- A. Brown, *The Intellectual Debate Between Christians and Pagans*, in *The Cambridge History of Christianity*, II, *Constantine to c. 600*, a cura di A. Casiday, F.W. Norris, Cambridge-New York 2007, pp. 248-278.
- Constantino, ¿el primer emperador cristiano?: religión y política en el siglo IV*, a cura di J. Vilella Masana e A. Marcone, Barcelona 2015.
- S. Corcoran, *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government ad 284-324*, Oxford 2000².
- Costantino il Grande alle radici dell'Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700° anniversario della battaglia del Ponte Milvio e della conversione di Costantino, a cura di E. Dal Covolo, G. Sfameni Gasparro, Città del Vaticano 2014.
- G. de Bonfils, *Il Comes et Quaestor nell'età della dinastia costantiniana*, Napoli 1981.
- L. De Giovanni, *Costantino e il mondo pagano. Studi di politica e legislazione*, Napoli 1977.
- L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003.
- L. De Giovanni, *Costantino il Grande nella storiografia*, in «Diritto romano attuale», 11 (2004), pp. 43-63.
- L. De Giovanni, *La politica religiosa di Costantino alla luce di due documenti epigrafici: alcune riflessioni tra storia e diritto*, in *Pignora amicitiae. Scritti di storia antica e di storiografia offerti a Mario Mazza*, a cura di M. Cassia, C. Giuffrida, C. Molè, A. Pinzone, III, Acireale-Roma 2012, pp. 261-276.
- L. De Giovanni, *Imperatori, corti, attività legislativa nella tarda antichità*, in *Le corti nell'Alto Medioevo*, Spoleto 2015 (Settimane di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 62), I, pp. 357-384.
- M. Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford 2015.
- R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it. *Pagani e Cristiani*, Roma-Bari 1991.
- N. Lenski, *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*, Philadelphia 2016.
- F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC - AD 337)*, London 1977.
- C. Moreschini, *Contrasti e contatti religiosi: pagani e cristiani nell'età di Costantino*, in «Diritto romano attuale», 7 (2002), pp. 55-77.
- O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste*, Stuttgart 1919.
- K. Smith, *Constantine and the Captive Christians of Persia. Martyrdom and Religious Identity in Late Antiquity*, Oakland (CA) 2016.

Lucio De Giovanni
Università degli Studi di Napoli Federico II
lucio.degiovanni@unina.it